



Michael Harding

FILOSOFIA PER ASTROLOGI

(trad. Jolanda Boyko)

L'autore Michael Harding, D. F. Astrol. S., già Presidente dell'Astrological Association, ricopre oggi la carica di Presidente dell'Associazione Astrologi Professionisti. Il suo più recente libro è «Hymns to the Ancient Gods»; inoltre, in collaborazione con Charles Harvey, è coautore del «Working with. Astrology». E' docente alla «Faculty of Astrological Studies» ed alla «School of Psychotherapy and Counselling Regent's College di Londra.

La fenomenologia è quella parte della filosofia che cerca di esplorare l'esperienza che noi facciamo del mondo e del suo significato, allo scopo di mostrarci con maggiore chiarezza quel che esso ci rivela su di sé. Questa si contrappone ai tentativi di descrivere le nostre esperienze partendo dalle preesistenti dottrine. Nonostante la presenza di numerosi aspetti dell'approccio fenomenologico nell'opera di Kant e Hume - e di altri che lo precedono da lungo tempo - Edmond Husserl (1859-1938) può esser ritenuto come il fondatore della fenomenologia, intesa come movimento filosofico coerente. Un allievo di Husserl, Martin Heidegger, proseguì nell'elaborazione delle sue idee, seguito da Merleau e Jean Paul Sartre*.

Generalmente i fenomenologi diffidano delle spiegazioni delle cose in termini scientifici o metafisici, così come dei tentativi di «comprendere» i fenomeni attraverso delle teorie astratte. Quando si tratta del fenomeno della nostra propria esistenza (ontologia), la fenomenologia inserisce una nuova dimensione: la *fenomenologia ontologica*. Fortunatamente questo termine è generalmente abbreviato in «*esistenzialismo*», benché

- Zingarelli - Fenomenologia: descrizione di un complesso di fenomeni così come si manifestano all'esperienza. Nella filosofia di Husserl è il metodo attraverso il quale lo spirito, per mezzo di riduzioni successive, viene a trovarsi al di là degli esseri empirici e individuali, di fronte alle essenze assolute di tutto ciò che è. Per Hegel è l'analisi dei momenti attraverso i quali lo spirito si manifesta realizzandosi come autocoscienza assoluta (Ndt).

essa includa delle idee provenienti sia da Kant, che da Kierkegaard e Nietzsche.

Quel che fa della fenomenologia un caso unico, è il fatto che si tratti del solo approccio filosofico introdotto nella psicoterapia, soprattutto presso terapeuti insoddisfatti del determinismo inerente ai più diffusi modelli terapeutici. Gli psicoterapeuti ispirati dall'esistenzialismo e dalla fenomenologia, furono Binswanger, Boss, Cooper, van Deurzen-Smith, Frankl, Laing, Ledermann, May, Rogers, Spinelli, Szasz e Yalom.

Nell'ambito di questo articolo, non ci sarà possibile soffermarci a descrivere le diverse tecniche impiegate dai fenomenologi per fondare le basi della propria posizione, né gli argomenti impiegati per difendere la propria ragione di essere; ci limiteremo ad osservare qualche idea essenziale allo scopo di ricollocarle in un contesto astrologico.

L'approccio fenomenologico

La maggior parte delle riviste astrologiche propone una descrizione neoplatonica della nostra situazione. Possiamo capirci in termini di idee atemporali preesistenti che prendono forma sotto l'effetto di cicli planetari che permeano tutti i livelli della nostra vita. In questi schemi originali, o arcaici, si nascondono il significato e lo scopo della vita. Per i neoplatonici è una verità che va da sé. È possibile ispezionare questa verità in modo razionale per mezzo di un'analisi rigorosa che rivelerà la irrefutabile realtà sottostante.

La fenomenologia rifiuta questa posizione. Se è pur vero che molti fenomenologi insistono nel rivendicare l'esistenza di una qualsivoglia realtà oggettiva, non è tuttavia questa la ragione per cui rifiutano l'approccio neoplatonico. La maggior parte di loro suggerisce l'esistenza di una realtà sottostante al mondo che noi condividiamo. La controversia riguarda soprattutto l'affermazione che si possa conoscere la realtà in termini razionali ed oggettivi e che noi siamo descrivibili in termini di questa realtà o riconoscibili come un suo prodotto.

In breve, i fenomenologi possono replicare che i neoplatonici hanno ignorato la complessità e la contraddizione dell'esperienza umana in favore di un modello semplicistico e gerarchico che gli è stato sovrapposto. Tanto più che questo modello porta il marchio di un'invenzione della cultura occidentale, e non dà alcuna prova della realtà oggettiva che esso pretende di rappresentare.

Ed è per lo stesso motivo che gli psicoterapeuti che si definiscono sia esistenzialisti sia fenomenologi, rifiutano analogamente - chi più e chi meno - le presunzioni di Freud, Jung e di altri, di descrivere e di conoscere un oggettivo mondo psichico. Questi modelli psichici sono imposti ai loro clienti, che vedranno catalogare in base a questi pretesi principi, le loro esperienze di vita o le loro patologie.

I terapeuti che hanno un orientamento più filosofico, sottolineano l'impatto del linguaggio e della cultura sulla formazione di teorie concernenti la natura della psiche umana, presentate nondimeno come «oggettive». Per illustrare dal punto di vista fenomenologico la diversità degli approcci dei principali sistemi psicologici, dovremo affrontare certi argomenti fondamentali.

In Sé e gli Altri (l'Altro)

È generalmente ammesso che il sé, o l'ego, esista e che questo ego o sé formi la parte «visibile» di un insieme molto più vasto, l'inconscio, che mette in azione un insieme di forze psichiche invisibili che definiscono e danno una forma a questo sé o ego con delle funzioni specifiche. Nessuna di queste ipotesi è stata dimostrata con i fatti e dipende, probabilmente, più dal linguaggio e dalla cultura nella società occidentale, che dal risultato di un'indagine scientifica oggettiva.

Dovremmo incominciare dall'inizio, ed interrogarci per saper se gli umani esistano come entità separate. Cioè: *esistiamo noi indipendentemente dal mondo in cui viviamo? Esiste veramente un «sé»?*

Secondo i fenomenologi, il senso della nostra identità, del nostro ego, di quel che siamo, è inestricabilmente legato al mondo. Noi non esistiamo se non in rapporto agli altri. Siamo definiti dagli altri nello stesso modo con cui noi definiamo quelli che ci stanno intorno. Tutto ciò che noi sappiamo essere noi stessi lo è in rapporto a quelli che *noi* siamo. Ogni caratteristica che noi riteniamo ci definisca in modo esclusivo, non esiste se non per il fatto che noi l'abbiamo identificato negli «altri».

Caratteristiche così elementari come il nostro sesso dipendono dall'alternativa possibile. Potremmo pensare di appartenere al nostro sesso se non conoscessimo nulla del sesso opposto? Il concetto stesso di essere maschio o femmina non avrebbe senso in un mondo senza questi due generi. Di qui il paradosso che il sesso, che noi piazziamo in cima alla lista di quel che noi «siamo», non ha importanza se non come mezzo per definire in rapporto a quello che non siamo. Il semplice fatto di pensare *a qualche cosa*, o *a non importa che cosa*, è un'esperienza appartenente allo stesso ordine dell'asse Sé/Altro. Ci siamo sempre noi stessi che abbiamo coscienza di qualche cosa, di un pensiero, di un'emozione, di una sensazione: è sempre il Sé e l'Altro, all'interno o all'esterno della nostra pelle. Se uscissimo dal nostro mondo, cosa saremmo noi, come potremmo descriverci? Potremmo noi pensare a noi stessi come *aventi una qualunque* esistenza, al di fuori dei limiti della nostra realtà che si auto-dimostra e della sua miriade di punti di riferimento?

L'esistenzialismo utilizza spesso il concetto del nulla esistenziale dell'essere umano per descrivere questa circostanza impossibile: *essere se stessi senza gli altri*.

In modo significativo questa impossibilità è ampiamente rappresentata nella letteratura Zen, che giunge spesso ad una conclusione veramente comparabile criticando la nostra dipendenza

dalle cose di questo mondo e la nostra identificazione con esse. Molti tra coloro che intraprendono una meditazione profonda, più rientrano in se stessi e più fanno l'esperienza di uno spaventevole senso del «nulla».

Psicologi come R. D. Laing, hanno sviluppato descrizioni dell'esperienza umana che si ispirano da vicino a questi approcci. Certe esperienze di psicotici possono essere considerate come reazioni intuitive latenti che ci fanno dipendere dagli altri anche per la nostra identità. La forte vulnerabilità che provoca questa scoperta può esser resa più acuta se un membro della famiglia riceve delle definizioni che si escludono mutualmente, Una psicoterapeuta, Emmy van Deurzen-Smith, esaminò in modo critico il concetto di insicurezza ontologica di Laing concludendo:

«Il punto di vista esistenziale è che ... la gente non ha un sé-stesso solido, 'una sostanza essenziale su cui appoggiarsi; sono fondamentalmente dei sacchi vuoti. È proprio questa mancanza di solidità che rende possibile la libertà e la coscienza. Il prezzo da pagare per l'apertura e la flessibilità è un senso di vulnerabilità profondamente radicato. L'insicurezza ontologica è vissuta come angoscia esistenziale. Il rimedio consiste generalmente nel tentare di riempire questo senso di vuoto con una parvenza di sostanza. Lo scopo dell'educazione, come quello della psicoterapia, si riducono sovente a fornire agli individui un senso di sicurezza e di fiducia. Si ritiene che si debba giungere ad un forte concetto di sé. Non v'è dubbio che degli individui apparentemente sicuri di sé, funzionino in modo più soddisfacente in una società che sottolinea l'auto-affermazione e l'acquisizione di beni materiali.

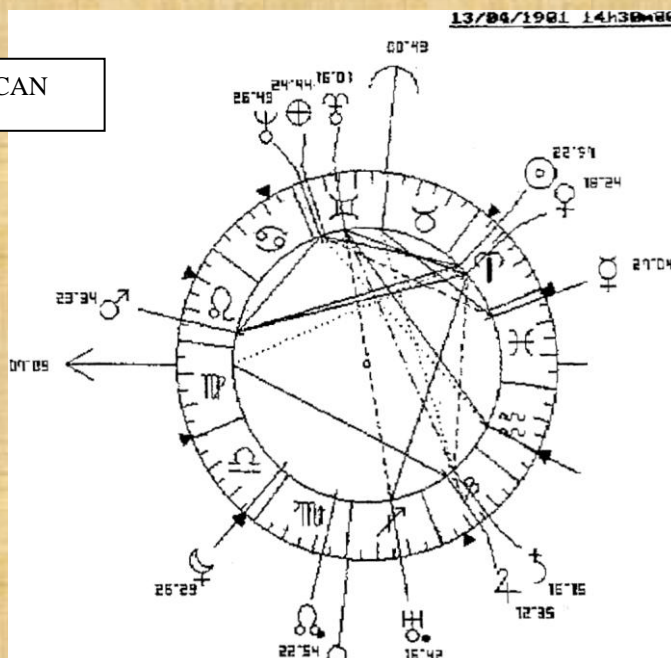
L'esperienza mi ha insegnato che è difficile per una persona sicura di sé interrogarsi su questi valori, rimettersi in discussione e seguire un cammino di apertura ai misteri circostanti. Per contro, per un individuo che dubita, non c'è nulla di più facile che di darsi malato e convincersi della propria insufficienza.»

Possiamo constatare qui che un concetto apparentemente così evidente come il «sé» ha, in effetti, una base culturale piuttosto che fattuale. Società diverse dalla nostra che vedono le cose in modo incomprensibile per la nostra mentalità, guardano analogamente ai nostri comportamenti, altrettanto incomprensibili per la loro mentalità. E ciò diventa motivo di sofferenza.

Degli aspetti della dicotomia tra il Sé e gli Altri riemergono regolarmente in tutte i problemi riguardanti la razza ed il genere, E ciò è dovuto generalmente ad un modo diverso di porre le definizioni, In questo caso, l'esigenza sociale e culturale di preservare certe gerarchie fa sì che i gruppi minoritari tendano sistematicamente a ricevere delle connotazioni negative oppure ad essere rappresentati come «versioni mancate» del gruppo dominante. L'idea che Freud inizialmente si fece della donna, come di un essere mutilato a causa dell'assenza del pene e desiderosa di un bebè per compensarlo, è un classico esempio di questo processo.

È significativo che lo psicanalista francese Jacques Lacan abbia probabilmente proposto la sola versione del Freudismo accettabile dalle femministe. Ha riscritto a proposito dell'invidia del pene in termini sociolinguistici e non più genetici. Il fallo è così visto come significante - tra l'altro - la distribuzione ineguale del potere sociale nel mondo, che gli uomini posseggono e che le donne desiderano. Lacan fu fortemente influenzato dalla fenomenologia e, nella sua versione

J. LACAN



dell'inconscio, utilizza una variante del concetto dell' «Altro». La fenomenologia è altresì palese nel suo impiego dei differenti livelli di «ordini» simbolici. Il simbolo associato al senso del «sé» o «me» è detto «ordine immaginario». Il «me» non è visto come una cosa reale, ma come un'illusione, un'altra eco di un motivo all'origine fenomenologica.

Attenzione a quel che dite

La principale critica che la fenomenologia fa alla filosofia neoplatonica ed alla teoria psicologica dominante, è che sia l'una che l'altra cercano di rendere l'esperienza individuale conforme a teorie particolari. I due sistemi presentano una «verità» secondo la quale noi dobbiamo essere valutati, ed entrambi pretendono che questa verità sia oggettiva e si trovi al di sopra di noi. Le teorie correnti del linguaggio, che provengano esse da fenomenologi o da non-fenomenologi come Wittgenstein, insistono sull'ipotesi che ogni pretesa d'accesso a dei domini al di fuori della nostra esperienza linguistica è destituita di fondamento. Esperienze che ci trasportano temporaneamente al di là dei limiti del mondo normale, come l'illuminazione Zen, sono caratterizzate dal fatto di non poter essere descritte. In effetti, non è possibile neppure darne un'indicazione. Il concetto del Reale di Lacan, lo stato senza parole che è considerato trovarsi *al di là degli altri suoi ordini simbolici*, ci ricorda ancora i limiti del linguaggio. Tuttavia l'affermazione di Lacan che il Reale può essere mostrato attraverso formulazioni quasi matematiche introduce un elemento nuovo e può avere un equivalente astrologico. Benché una discussione delle teorie del linguaggio si collochi al di fuori degli obiettivi di questo articolo, dobbiamo considerare per lo meno un problema primordiale: *il linguaggio non è neutro*. Esso non porta con sé una visione oggettiva del mondo. Quando ci viene insegnato a parlare, veniamo anche istruiti, a nostra insaputa, a vedere il mondo in un certo modo ed a riconoscere ciò che è «reale», «buono», «cattivo» e così via. Così come la nostra capacità di pensare e percepire si sviluppa partendo dalle nostre abilità linguistiche, questa prima programmazione ci colma di ipotesi preliminari relative al mondo. Esse passano dai genitori ai figli senza essere riconosciute. Non bisogna credere che il linguaggio si riduca alle sole parole. Tutti i nostri sentimenti, le nostre emozioni, le nostre intuizioni, i nostri gesti, le nostre mimiche si integrano nel linguaggio. Tutto quello che noi possiamo identificare e conoscere, anche per vie traverse fa parte del linguaggio. In condizioni normali, non siamo più in grado di ritrovare l'accesso ad esperienze che sarebbero *anteriori* al linguaggio e che verrebbero chiamate pre-verbali.

Esse possono riapparire nell'analisi, ma all'inizio noi *non sapremo che cosa sono*. Saremo coscienti di sentire qualcosa, ma semplicemente non avremo coscienza di che cosa si tratti.

La lenta procedura della terapia, può rimetterci in contatto con queste sensazioni, può dar loro un nome, ma spesso esse rimangono per buona parte *«paure senza nome»*. Come adulti potremo provare dei forti sentimenti senza un'apparente spiegazione, e non avremo un'idea di quel che sono. Chi d'altronde potrà dire che siamo innamorati? Potremo noi stessi averne l'intuizione?

L'esperienza psicoterapeutica rivela sovente che possiamo allo stesso modo dare una falsa interpretazione dei nostri sentimenti, confondendo a volte in modo irrimediabile sensazioni molto forti. Se delle emozioni così personali ed intime possono sfuggirci all'inizio, come viene spesso ammesso, siano tenuti a riconsiderare se è vera l'affermazione che noi conosciamo «istintivamente» la natura dei nostri sentimenti. Non saranno forse anch'essi l'oggetto di un *«apprendistato»*? Non saremo forse noi ad essere *educati* a questi sentimenti come a tutto il resto?

Su questi interrogativi, ancora una volta Lacan la pensa diversamente da molti dei suoi contemporanei, suggerendo che le nostre regioni sconosciute o inconscie sono «strutturate come un linguaggio». Quel che molti chiamerebbero «malattia mentale» è concepito più propriamente come l'effetto di un disordine del linguaggio - eventualmente il risultato di un inevitabile urto tra l'impiego sociale e l'individuale, il che sembra moneta corrente.

Il lavoro di Ludwig Wittgenstein suggerisce parimenti che se noi imparassimo a pensare diversamente - il che per lui significa essere diversi - vedremo allora nel mondo delle realtà differenti e probabilmente conflittuali. Ma esisteranno davvero oppure le vediamo

semplicemente perché siamo noi a volerlo? Il semplice fatto che queste opzioni sono possibili in partenza ci mette in guardia contro l'accettazione di una semplice formula culturale come qualcosa di definitiva mente vero. Platone sarebbe giunto a questa conclusione concernente la natura del tempo se fosse stato in grado di parlare una di queste numerose lingue che non hanno delle parole per i fenomeni associati al tempo? Vediamo noi forse il tempo unicamente perché abbiamo il termine per indicarlo? Il linguaggio dilata le nostre possibilità?

Possiamo ipotizzare che il tempo non sia che un fenomeno linguistico, visto che esso non esiste per i bambini. Prima del linguaggio ogni sensazione è senza nome è sempreviva. All'inizio il bambino esiste nell'immanente presenza del «sé»: egli semplicemente «è». Dal momento in cui esce da questo stato paragonabile a quello di una divinità ed impara a dare un nome al mondo, dal momento in cui diventa cosciente dell'Altro ed impara la differenza esistente tra le cose - il linguaggio lo situa tra l'esperienza e colui che vive l'esperienza. In tal modo veniamo forse esclusi dall'immediatezza delle nostre sensazioni, come da uno stato di grazia, e insieme con questo sapere iniziamo a vivere nella caduta, una possibilità alla quale allude il mito biblico dell'Eden. Noi chiamiamo «inconscio» la frattura spalancata esistente tra ciò che «è» ed il modo in cui noi percepiamo ciò che «è», lo spieghiamo, lo definiamo, ne facciamo l'oggetto di congetture o di rifiuti.

Il fatto che Lacan potesse ristrutturare così agevolmente i lavori sull'inconscio, come ben inteso lo fecero Adler e Jung prima di lui (e molti altri dopo di lui), ci rammenta ancora che l'inconscio non è una cosa ma un concetto. Dopo tutto, esso esiste veramente? O non rappresenta il modo con cui noi, in Occidente, tendiamo a rappresentare le cose?

Inventare l'inconscio

Nietzsche fu il primo ad impiegare il termine «ID» per delimitare la regione della psiche che si supponeva contenesse i desideri conflittuali o primitivi. Lo sviluppo dovuto a Freud di questo tema in una teoria, completò la dinamica dell'inconscio assicurando il successo di questo concetto quasi in concomitanza con la morte di Dio un altro risultato dell'azione di Nietzsche. È chiaro che almeno certi aspetti dell'inconscio possono soddisfare dei bisogni in precedenza a carico della religione. Essi sono ora descritti in termini scientifici.

Con gli *Id, ego, archetipi e relazioni all'oggetto*, si suppone che noi si possa trasferire, proiettare, incorporare, interiorizzare, sublimare e fare un gran numero di altre cose, delle quali i meccanismi linguistici della scienza sono il riflesso.

Parecchi di questi meccanismi meritano una seria attenzione, ma non devono mai essere confusi con la realtà. In altre parole, dobbiamo aver coscienza che in effetti essi non esistono.

Come tante altre spiegazioni che superficialmente sembrano così plausibili - ma che spesso non rivelano alcuna sostanza interiore quando si chiede loro di dimostrare la loro veridicità - essi sono stati inventati per dare un senso alle nostre esperienze. Altre culture hanno altre spiegazioni per fenomeni mai visti ed in apparenza bizzarri, e, naturalmente, le loro spiegazioni sono differenti. Il problema è che troppo sovente la cultura occidentale tenta di imporre il suo punto di vista al mondo intero.

Culturalmente, la più ampia maggioranza del pianeta non possiede il concetto d'inconscio. Deve ancora essere scoperto, trovato, stanato o semplicemente importato come qualsiasi altro prodotto di consumo occidentale. E' un concetto esclusivamente europeo che ammette dei postulati specifici concernenti le sue dinamiche interne. Queste dinamiche sono rappresentate utilizzando delle idee che spesso non si trovano che nel pensiero occidentale. Tuttavia, esse sono erroneamente etichettate come universali e vengono così applicate, senza curarsi troppo delle conseguenze, alle culture ed esperienze vissute dai popoli diversi. Sotto molti aspetti, se noi perseguiamo l'analogia della scoperta di Freud, i suoi discendenti pretendono che una certa terra esista. Dispongono in effetti di un gran numero di carte della sua geografia, e nonostante le loro contraddizioni, discutono aspramente della navigazione lungo le sue coste, descrivono il resto dell'umanità utilizzando il proprio linguaggio, e spesso trattano da infermi tutti quelli che sono in disaccordo con il loro governo. Non male, se si considera che ciò viene da una banda di gente che pretende di curare coloro che soffrono di allucinazioni.

Un certo numero di analisti esistenzialisti seguono Sartre e rifiutano decisamente il concetto di inconscio, come ad esempio Médard Boss, formato da Jung. Altri o rifiutano l'impiego dell'inconscio come di un mezzo per descrivere o definire i propri clienti, o considerano le sue descrizioni (quelle di Sartre) quasi scientifiche del tutto insufficienti per esplorare il mistero che esso lascia trasparire. Nei due casi gli astrologi dovrebbero essere pienamente consci del fatto che associando l'Astrologia psicologica ad una specifica teoria dell'inconscio, essi sottovalutano enorme potenziale che l'Astrologia possiede di andare al di là delle culture e di legare insieme dei metodi disparati di analisi. Sino al giorno in cui non sapremo che cosa è l'inconscio (ammesso che sia qualcosa), l'approccio fenomenologico può servire l'investigazione psicologica più onestamente.

Il mondo fenomenologico

Se torniamo all'idea avanzata più sopra che noi esistiamo in un processo di mutua definizione con l'Altro - essendo l'Altro tutto ciò che noi non siamo -, incominciamo a vedere che abbiamo una relazione incessante con il nostro mondo. Questa relazione non può essere spiegata facendo ricorso ad una dinamica immaginaria; essa può unicamente essere compresa nei suoi propri termini. Aspetti della nostra vita - avvenimenti, sensazioni, tutti i fenomeni - possono esser visti come delle sintesi o metafore del modo in cui sperimentiamo la nostra esistenza e partecipiamo al nostro mondo. Avvenimenti maggiori - soprattutto relazionali, traumatici e simili - possono esser visti come *rivelatori* degli aspetti del nostro essere. Questi sono dei momenti e delle esperienze di coscienza acuta: ci vediamo in un modo nuovo, appariamo a noi stessi in circostanze mai conosciute prima. Non è il nostro inconscio a causare questi avvenimenti. Questa ipotesi ci ricondurrebbe ancora ad una pseudo-fisica. Avvenimenti del genere tendono a fossilizzare o a chiudere il nostro modo di essere, per il fatto che definiscono o rendono possibile il riconoscimento di uno specifico aspetto del nostro potenziale di sperimentazione.

Non si può realmente concepire questi avvenimenti in termini di patologie (cioè in termini di teorie della malattia). Un tale linguaggio appartiene alla medicina, e rimane fatalmente inadatto, tenuto conto della complessità del compito. Questi momenti non sono neanche delle «spiegazioni» in un senso lineare o nel senso di un rapporto di causa-effetto. Una gran parte del sistematico fallimento della terapia convenzionale nell'eliminazione dei sintomi attraverso la «rivelazione» delle cause è probabilmente da imputare alla sua incapacità di comprendere questo punto.

La relazione tra la causa e la cura non può esistere che nella mente del teorico che decide di connetterle in un tale modo. Sono ugualmente possibili delle altre trafilate che riveleranno altre possibilità. L'Astrologia, più di qualsiasi altra disciplina, ci ricorda che non si deve confondere l'affinità con la causa.

Durante tutto il corso della nostra relazione di mutua definizione noi ci battiamo continuamente per dare un senso od un'interpretazione delle nostre esperienze. Di conseguenza il *significato* degli avvenimenti non è fisso; non esiste uno schema esterno o un'idea cui riferirei. Contrariamente all'universo (*cosmos*) di Platone, il *significato* è un flusso perpetuo. Se ci voltiamo per osservare le nostre vite, vedremo come rivalutiamo la nostra storia. A volte la vediamo dapprima sotto una luce e poi sotto un'altra. Quando mutiamo le nostre credenze, le ragioni di essere che diamo dell'uno o dell'altro avvenimento mutano di conseguenza; la roccia più solida dell'essere diventa plastica alla luce di una nuova coscienza.

Questa semplice esperienza ci ricorda ancora che il nostro tempo interno *non è consecutivo*. Noi leghiamo insieme degli avvenimenti secondo una geometria interna del *significato*. Ma questi avvenimenti seguono un ordine temporale soltanto nel mondo materiale. Tornando ancora agli avvenimenti principali della nostra vita, la preoccupazione per la patologia non è ciò che conta, per quanto drammatici o penosi siano potuti essere questi avvenimenti. Riconoscendo che noi percepiamo degli aspetti di *noi stessi* nella nostra situazione e che questi aspetti possono contribuire alla nostra auto-definizione o auto-comprensione, vediamo la nostra necessità reale, esistenziale, di confrontarli nuovamente. Pensare agli avvenimenti come a

«cause» secondo un asse lineare, significa ignorarne il contenuto interiore; trasformarli in patologia significa ridurre una ricerca di senso e di identità a delle banalità pseudo-mediche. Dovremmo preoccuparci di più dei problemi delle cause. Noi passiamo molto tempo a distruggere delle futili «confutazioni» dell'Astrologia, come la pretesa che essa non può funzionare perché priva di meccanismi osservabili. Ma a che vale questo argomento quando noi oggi seguiamo l'Astrologia psicologica?

La corrente principale del pensiero junghiano, su cui è basata la maggior parte dell'Astrologia psicologica, è al tempo stesso casuale e sequenziale. L'adulto è spiegato in termini di bambino, tanto più che una gran parte del mondo junghiano è sublocato ai discepoli di Melania Klein. Se oggi l'Astrologia deve adattarsi a questo schema causale, se essa incontra il bambino che modella l'adulto, abbandona la sua prospettiva di un valore eccezionale, il suo linguaggio che oltrepassa il tempo.

L'Astrologia e la fenomenologia

Come astrologi abbiamo un linguaggio unico per esplorare il problema che era primordiale per Heidegger: la relazione tra l'Essere ed il Tempo. Potremmo qui suggerire che l'oroscopo di un individuo riflette il modo con cui è «immerso» nella vita e descrive il suo orientamento nel mondo in cui è collocato o abbandonato. In questo caso, l'oroscopo non è il tema di un se-stesso o di un ego preesistente; è un momento del tempo, un «mente» che potrebbe esser appartenuto ad ognuno o a non importa quale cosa, un «niente» che ora noi riempiamo della nostra esistenza.

Il nostro orientamento nel mondo, cioè il nostro «essere» nel mondo si dispone a vedere le cose sotto un certo giorno. Noi sperimenteremo od interpreteremo le cose in un modo piuttosto che in un altro e il nostro oroscopo rivela la nostra capacità unica di sperimentare. È il nostro *modo di sperimentare* che viene rivelato, piuttosto che la realtà stessa. Possiamo perfettamente *sapere* che un avvenimento *non era* del tutto come noi l'abbiamo sperimentato, ma riconosciamo nondimeno di averlo sperimentato così come il nostro oroscopo proponeva quel che noi potevamo farne. I fattori dell'oroscopo rivelano non *quel che siamo*, ma come noi sperimentiamo ed interpretiamo le nostre vite.

Mano a mano che i fatti si verificano, il momento di questi avvenimenti mette in azione il nostro oroscopo rivelando gli aspetti letterali del nostro. «essere nel mondo». E come se parti del nostro oroscopo, parti di «noi stessi nel mondo» fossero in un certo qual modo «bianche» fino al momento della loro interazione con il mondo. Al momento di questi avvenimenti, esse vengono espresse nella vita. Cose terribili possono anche accaderci, cose che vediamo in certi momenti sotto forma di transiti nell'oroscopo, ed è in quei momenti che noi entriamo in unione ravvicinata con l'avvenimento.

Per terribile che sia l'episodio, ci pare di riconoscere una verità interiore nella sua espressione esteriore del nostro essere. Più l'avvenimento è drammatico, maggiore è il suo potere di coinvolgimento. Possiamo non volere questo evento, ma ad un certo livello lo riconosciamo nostro poiché esso ci definisce in questo mondo. Se il nostro bisogno di ritornare sul traumatismo è così forte, è perché non esistiamo fortemente *al suo interno*, a volte più di quanto lo possiamo sopportare.

Questi momenti ci ricollegano lungo un asse di *significati* che non è preesistente ed esteriore a noi stessi, ma fluido e mobile suscettibile di una ridefinizione infinita alla luce delle rivelazioni future. La coscienza di quale persona e di che cosa noi siamo è incorporata nella costruzione di ogni nostro Istante. Essa non nasce da qualcosa di esteriore ma esiste come una successione infinita di sensazioni che si stendono come una cordicella lungo l'intera nostra vita. È una costante fluidità. Ed è proprio questa relazione continua tra l'interiore e l'esteriore che l'Astrologia esplora nell'esame degli oroscopi e dei transiti.

Il linguaggio astrologico

L'Astrologia è un linguaggio. È un modo di descrivere che non è né casuale né arbitrario. Ogni principio è nitido e chiaro, ma il cerchio zodiacale contiene espressioni possibili e la capacità, offerta dagli aspetti, di correggere e modulare. Questi principi affiorano da noi stessi come il riso, la tristezza a ogni altro modo di essere. Sono espressioni di una nostra umanità condivisa, che non necessitano degli archetipi Platoniani o Jungiani per dar loro vigore.

Il linguaggio astrologico può mettere in relazione genti, paesi, avvenimenti, idee e sensazioni in un modo che gli è peculiare. Legami di questo genere ci consentono di vedere la nostra relazione con il mondo in un modo che rivela delle possibilità straordinarie inesistenti in altri linguaggi.

Abbiamo sempre l'opportunità di verificare che il nostro senso di identità è intrinsecamente abbarbicato agli avvenimenti ed alle associazioni che il nostro mondo comprende, come suggerisce la fenomenologia. Ma l'Astrologia va oltre. I momenti che segnano il mondo fanno parte di un processo reale, processo che è in relazione con la nostra vita attraverso schemi matematici evidenti e suscettibili di essere verificati oggettivamente.

Questi schemi formano dei punti nodali in relazione col mondo, con l'Altro collettivo. Il legame di significazione consentito dal linguaggio dell'Astrologia è infinitamente più sottile di tutto quanto proposto altrove. E il linguaggio dell'essere probabilmente tanto vicino da permetterci di raggiungere l'obiettivo ideale della filosofia, il 'vocabolario imparziale.

In questo caso, i principi della fenomenologia possono aiutarci ad esplorare ciò che questo linguaggio ci dice, in un modo chiaro, dobbiamo imparare ad ascoltare più da vicino quel che ci racconta.

- *Fonte: EC. Via Régine Ruet in «Astrologue» n. 29, Bd Cédra 11.09.1981.
- ** «Nel senso proprio».

(Da *The Astrological Journal*, V. 35, n. 3 -1993)